

『虚鐸伝記国字解』と普化宗の形成

—江戸刊本から明治増補本へ—

宋 力

(一) はじめに

普化宗は日本禅宗日本独自の一派であるが、その修行方法は坐禅や念仏、経行などの伝統的な修行に代えて尺八を吹奏する「吹禅」を特徴とする。「吹禅」という修行法は鎌倉時代の臨済宗の僧である心地覚心が、南宋求法の際に学び、日本に持ち帰ったと伝えられており、この経緯が『虚鐸伝記国字解』に記録されている。

本稿は、江戸刊本および明治増補本『虚鐸伝記国字解』の内容と構成を概観したうえで、同書の刊行が普化宗の存在合理性を法脈の側面からいかに根拠づけたのかを分析する。ついで、両刊本の異同を詳細に対照・検討し、さらに当時の時代的背景を踏まえつつ、『虚鐸伝記国字解』刊行の必然性を論ずる。

(二) 文献解題

『虚鐸伝記国字解』は、江戸期において虚無僧および尺八の伝統をめぐって形成された、普化宗の起源を語るうえで重要なテキストである。本書は漢籍『虚鐸伝記』を底本とし日本語による注解を施すという体裁で成立しており、普化宗の起源や虚無僧の身分・系譜を物語的に構築することを主眼とするものであって、史実を直接復原しうる「歴史記録」として扱うことはできない。

なお、『虚鐸伝記国字解』には江戸刊本と明治増補本という二つの版本が伝存している。

一 『虚鐸伝記』について

『虚鐸伝記』は、その内容構成から見れば、「普化一尺八―虚無僧」を軸に展開される起源叙事と制度化のための説明書として概括しうる。すなわち「虚鐸」（尺八の異称）を中核的象徴として掲げ、普化禅師（『臨濟録』に見える異僧）に関する逸話および普化宗の伝承系譜を語ることによって、尺八吹奏（いわゆる吹禅）を禅宗の正統に連なる修行実践として位置づけ、さらに近世虚無僧の身分的正当性を、遡及可能な法脈の連鎖のうちに据えようとするものである。主題としては、普化宗の起源と歴史、虚無僧の起源と系譜、ならびに普化尺八曲（本曲）の由来などが含まれる。

本文献は、遊行乞食者の伝統と尺八実践とを再統合し、そのうえで禅宗内部における宗派化の主張を提示する。したがって、日本仏教史および近世宗教社会史の研究において『虚鐸伝記』の価値は、事実の復原に求められるというよりも、むしろ正当性の起源を語る文献的証拠として、江戸後期の虚無僧が文献叙述を通じて自らの歴史的 position、社会的機能、宗教的帰属をいかに再構築したかを示す点にある。

二 「国字解」部分について

いわゆる「国字解」とは、付随的な訓点や簡略な注記ではなく、『虚鐸伝記』という漢文文献に対する日本語による解釈を指す。すなわち、仮名交じり文によって本文の文意を通俗的な日本語へと解きほぐすと同時に、その解説のなかに価値判断を織り込む点に特徴がある。

「国字解」は注解部分として巻次構成の内部に組み込まれ、漢文叙事と日本語解説とが重層化したテキストを形成する。これにより、読解の便が図られるだけでなく、講習・伝播にも適した媒体となったと考えられる。作者の意図に関しては、花田伸久氏による分析が示すように、山本守秀は跋文において、刊行の動機を当時の尺八吹奏に対する「反省」に明確に結び付け、近世の吹奏者が「古義」を知らないことを問題視した。そのため家秘の「虚鐸伝記」を「易しく和解」して上梓し、托鉢修行者が禅機に立脚して吹禅の精神的指針を再建することを期待したのである。換言すれば、「国字解」は、伝説的素材を修行規範と主体倫理へと転化する機能を担っ

ている⁽¹⁾。

三 江戸刊本

江戸刊本は寛政七年（1795）に京都で刊行され、1981年に東京（日本音楽社）で再版された。編集者山本守秀（生没年未詳）の注釈によると、本書は寛永年間（1624-1643）に、遁翁（生没年未詳）の著作『虚鐸伝記』が阿野中納言公繩卿（1729-1781）まで伝わり、阿野中納言公繩卿はこの漢文で書かれた著作を山本守秀による江戸刊本に入れ、三巻本（上、中、下）の書籍にした。

上巻には以下の内容が含まれている。

1. 柿原遵（生没年未詳）による天明元年（1781）撰の「虚鐸伝記序」。
2. 本書の著者である山本守秀による『虚鐸伝記』漢文原文の移録。
3. 中国唐代の普化和尚（普化宗において祖師として仰がれる）、および心地覚心の簡単な紹介。
4. 普化和尚（生没年未詳）の法脈の伝承。
5. 本宗における法事の道具、僧服、並びに吹奏の曲の紹介。
6. 普化宗寺院の一覧。
7. 普化宗本則、すなわち宗門僧侶の修行における肝要な規則。
8. 編者山本守秀による注釈、および虚無僧（普化宗僧侶の通称）の創始者とされる楠正勝（1351-1400）の生涯。

中巻の内容は『虚鐸伝記』の漢文原文と和文変体仮名による注解、すなわち「国字解」の部分であり、漢文原文には訓点と片仮名によるふりがなが付されている。

下巻には以下の内容が含まれる。

1. 「普化和尚小伝」、すなわち普化禅師の伝記。
2. 「法灯国師伝記」、すなわち法灯国師の伝記。
3. 「跋虚鐸伝記之語」、すなわち後記の部分。

上巻の『虚鐸伝記』には、普化宗の修行方法である「吹禅」の起源と日本への伝来が記されている。その内容は概ね次のとおりである。

ある日、普化和尚は張伯に出会い、張伯は普化和尚の禅風を深く敬慕し、師事したいと願ったが、和尚に拒絶された。その後、張伯は尺八の音で普化和尚の振鐸の拍子を模倣し、「虚鐸」という曲を創作した。

南宋時代、心地覚心（1207-1298）が渡海求法の際、偶然「虚鐸」の第十六代伝承者である張参に出会い、二人は杭州護国寺で共に禅を修めた。覚心は「虚鐸」の音色を好み、その技法を授けてもらい、張参の真伝をすべて受け継いだ。建長六年（1254）、覚心は日本に帰国し、その後「吹禅」の方法を弟子の寄竹に伝え、寄竹がこの修行方法を日本で広めた。

四 明治増補本

明治期の『虚鐸伝記』単行本は、大正14年（1925）に東京の楽文堂より刊行された。署名は山本守秀「解註」、河本逸童「増補」であり、ここでの「増補」とは本文叙事を大幅に改作することではなく、前置きの論述や追補的注釈を付加する編集を指す。その構成上の特徴は、主として次の三点に整理できる。

1. 全巻冒頭に「直訳」として「尺八の由来」の章を新設する。これは『虚鐸伝記』漢文原文にもとづく解説である。
2. 「尺八の由来」という別立ての解説を付す。上記の尺八起源叙述のうち理解困難な箇所について、説明・補証・語釈を施し、当時の読者の読解を助けることを目的とする。
3. 江戸刊本における変体仮名の手写部分を校訂する。江戸刊本では、『虚鐸伝記』『普化和尚小伝』『法燈国師伝記』『虚無僧の祖楠正勝』などの諸章が手写体で示され、判読しにくい。明治増補本はこれらを点校して可読性の高い標準字体へ改めた。あわせて、江戸刊本『虚鐸伝記』の「国字解」部分についても文体を調整し、推量的な言い回しを

断定的な叙述へと改変している。

普化宗が近世において制度化されたのち、その宗門に関する伝承が担った中核的課題の一つは、「禪（普化禪師）-法器（尺八／虚鐸）-行持（吹禪・托鉢）」という構造を設定し、尺八実践を禪門の正統的修行の内部へ編入することにあった。『虚鐸伝記国字解』は、まさにこの要請のもとで、「縁起-伝記-制度」という編成をとり、禪宗の一派としての正統性を叙述し、同時に規範テキストとして機能した。

しかし明治維新以後、国家による宗教制度の再編と社会治安上の配慮を背景として、普化宗は明治4年（1871）に太政官布告によって廃止され、関係僧侶は民籍に編入された。

しかし、その後も「教会」等の形態を介した再組織化・復興の試みがなされ、こうした政治制度上の断裂が、明治増補本の刊行に直接的な歴史的動因となった。すなわち明治増補本は、近世段階で形成された宗門叙事の再利用である。

（三）江戸刊本の出現が解決した問題

本文献の出現がどのような役割を果たし、どのような問題を解決したのかに注目することが重要である。つまり本文献の出現は普化宗の成立に対する歴史的・理論的な基盤を提供したと考えられる。その具体的内容は以下の三点である。

一 普化宗の成立における法脈上の正当性を確立したこと

普化宗は自らを禪宗の一派と位置づけており、禪宗には依拠すべき特定の經典が存在しないため、特に法脈の伝承を重視している。『虚鐸伝記』は張伯と普化禪師との関係を結び付け、さらに張伯の家系の伝承と心地覚心との関係構築により、「吹禪」という修行方法が禪宗の法脈上において正当であることを示した。

孫名參，壯年而既熟此音。且為性嗜佛教，到舒州靈洞護國寺學禪于

寺僧、本邦僧學（覺）心者亦遊學于此。同學相唱和、而與參友善矣。一時閑話之次、語及先世傳虚鐸、今尚存其曲事。且調之弄之、一奏入妙。學心一賞三歎、跪坐膝行曰：“奇哉！妙哉！世之眾管未聞如此清調妙曲、可賞可愛者。伏請教授一曲、傳妙音于日本。”⁽²⁾

（和訳）

張伯の孫の名は参であつた。若くしてすでにこの音曲に熟達しており、しかも生来仏教を好んでいたため、舒州靈洞の護国寺に赴いて、寺の僧から禅を学んだ。日本僧の覚心もまたこの地に遊学していたので、二人は同学として互いに親しく交わり、参と覚心とは深い友情を結んだ。あるとき、雑談の折に、参の家には先祖代々虚鐸が伝えられており、今もなおその曲譜が残っているという話になった。そこで参は虚鐸を取り出して吹き鳴らしたところ、ひとたび奏するや、たちまち妙なる境地に入った。これを聞いた覚心は、一度これを称賛し、さらに幾度も感嘆して、ひざまずきながら進み出て言った。「なんと不思議で、なんと見事な音でしょう。世にあるさまざまな管楽器の中でも、私はこれほどまでに清らかで美しい曲を聞いたことがありません。まことに賞賛し、愛好すべきものです。どうかお願いですから、そのうちの一曲をお授けいただき、この妙音を日本に伝えさせてください。」

二 宗派の基本的な服装および修行態度を確立したこと

以莞圓笠號天蓋、以脫為不敬。蔽以對客、此即市中棲遲幽居耳。且吾輩之僧、死則袱巾以包尸、副子為席、中結以結之、埋之土中、乾坤張以為碑銘、虚鐸以為樂葬。⁽³⁾

（和訳）

竹で編んだ丸い笠は「天蓋」と呼ばれ、理由もなくこれを脱ぐことは不敬にあたるとされる。来客の際にも笠で顔や姿を覆うが、それは俗世のただ中にありながら、あたかも世を離れて静かに暮らしている

かのような生き方を示すものである。また、われわれ僧侶は、死後には荷物を包む布で遺体を覆い、副衣を敷物とし、その中央を結んで土中に埋葬する。天地そのものを墓碑銘とし、虚鐸の音を葬送の楽とするのである。

これにより、普化宗が禅宗における伝統を継承し、従来の仏教經典や修行法を重視しない傾向を有することがうかがえ、普化宗の僧侶はその服装規定においても他派と明確な差異を示している。

三 宗派の修行上の特色を確立したこと

不剃髮，不著法衣，服俗衣，不為文。穿掛絡，抱米囊，莞圓笠以蔽面。逍遙於市，戸戸發虚鐸。遠行即服上施手巾，著腳絆草鞋。⁽⁴⁾

(和訳)

髪は剃らず、僧侶の法衣もまとわず、俗人の衣服を身に着け、仏典の学習にも従事しなかった。身には絡子を掛け、懷には米袋を入れ、竹で編んだ丸い笠で顔を覆っていた。町中を歩き回り、家々の門前で虚鐸を吹いた。また、遠出をするときには、手ぬぐいを頭に巻き、脚には脚絆を着け、草鞋を履いていた。

坐禅や念仏、経行などの伝統的な修行に代えて尺八を吹奏すること。いわゆる「吹禅」である。

普化宗は「吹禅」を禅修の方法として位置づけ、托鉢遊行という実践のうちに教化的機能を担わせつつ、その宗門的淵源を唐代の普化禅師にまで遡らせてきた。ここでいう「普化」の語義については、「普化」とは本来「普ねく教化する」意を有する⁽⁵⁾。

さらに、『維摩詰所説経』仏国品に説かれる「仏以一音演説法、衆生随類各得解」⁽⁶⁾は、同一の音声が衆生の根機に応じて多様な了解を生起させることを示しており、音声による「方便」としての教化を備えることを示唆する。かかる理解は、「吹禅」が芸術的次元において教化機能を行使

しうることを理論的に基礎づけるものといえよう。

托鉢遊行において「吹禪」が教化的機能を担うことを、行為論の次元から支える理論として、仏教の布施思想における「三輪清浄」を挙げることができる。

以應一切智智心，而修般若波羅蜜多，以無所得而為方便，與一切有情同共迴向阿耨多羅三藐三菩提，不見施者、受者、施物，三輪清浄而行布施。⁽⁷⁾

すなわち布施は、施者・受者・施物という三項関係（「三輪」）によって成立するが、大乘般若思想は、いずれか一輪でも実体視して執着するかぎり、布施は取相に汚染され、功德は清浄ならざるものとなると説く。ゆえに、施者は「我が施す」という自己執着を離れ、受者も「我が受ける」という受得執着を離れ、布施の対象たる施物もまた縁起の仮和合として本性空であると観ずるとき、三者は同一の空性において平等となり、布施は「三輪空寂」として成就する。

能施所施及施物，於三世中無所得，我等安住最勝心，供養一切十方佛。⁽⁸⁾

ここから敷衍すれば、普化宗における「吹禪」は、音声という施物を媒介として他者に作用しながらも、その音声を自己の所有物として把持せず、また受け手もそれを世俗的利益として固着せず、さらに音声自体を無自性として観ずることによって、托鉢という受領の局面をも含めて三輪平等の地平へと回収しうる。すなわち、吹奏（能施）と托鉢（受施）とは対立する二契機ではなく、三輪空寂において相即する一つの行として構造化され、その点で「吹禪」は芸能的行為を超えて、空性に根ざした教化の実践として理論的に基礎づけられるのである。

以上のとおり、本書の歴史的意義は事実を提供する点にあるのではなく、普化宗および虚無僧が、各時代においてテキスト化された宗門内の伝承を

通じて起源・法脈・修行の正統性を構築したのかを示す点に存する。

(四) 江戸刊本と明治増補本の相違点

『虚鐸伝記国字解』江戸刊本と明治増補本の差異を、「虚鐸伝記序」・『虚鐸伝記』漢文本文・「国字解」部分という三つの構成要素に即して検討する。

一 「虚鐸伝記序」について

「虚鐸伝記序」は江戸刊本にのみ収載され、明治増補本ではこの部分が削除されている。『虚鐸伝記』は『虚鐸伝記国字解』の巻首テキストとして、居士柿原遵が撰し、題記に天明元年（1781）を掲げる。

本文はまず、「虚鐸伝記序」という文献の出処を説明するところから叙述を開始する。

去冬隆寒密雪，銀姿四山。歩自寓居，訪友人山本守秀。守秀喜客，酒載滿案。偶坐譚古，即出一書題曰虚鐸傳記也。余展開而讀焉，普化禪師振鐸法語，乃覺心禪師傳來之微旨也。⁽⁹⁾

(和訳)

昨年の冬、厳しい寒さのなかで雪がしんと降り積もり、四方の山々は一面に白く染まっていた。私は仮住まいを出て道を歩き、友人の山本守秀を訪ねた。守秀は来訪を喜び、酒や肴を卓いっぱいになどてなしてくれた。ちょうど席に着いて古今の話をしているうちに、守秀は一冊の書物を取り出し、『虚鐸伝記』と題するその書を私に示した。私はそれを開いて読んでみると、普化禪師が鐸を振って説いた法語は、まさしく覚心禪師から伝えられた深遠な趣旨を伝えるものであると感じた。

続いて、当該文献の内容に対する主観的肯定を強調している。

一看此記，疑鐵如瓦解冰消。⁽¹⁰⁾

(和訳)

この記述をひとたび目にすると、それまで抱いていた疑念はたちまち氷が解けるように消え去った。

さらに重要なのは、この序が単なる讃辞にとどまらず、明確な目的性を帯びている点である。序文は一方で、系譜と曲譜の連続性を強調する。

只此譜之不絶如霧海之闊，如虚空之無限。⁽¹¹⁾

(和訳)

ただ、この系譜が絶えることなく、あたかも霧の海が果てしなく広がるように、また虚空が限りなく続くように受け継がれてきたことに、私はあらためて思い至った。

他方で、叙事素材の史料的信頼性に対しては一定の距離を保っている。たとえば仏教史伝資料を援用しつつ、本書には文字の誤りが含まれる可能性があること、また一部の叙述は正統的な伝記資料に必ずしも直接の根拠を見いだしがたいことを指摘している。

法燈國師法號為學心，考云元亨釋書，有覺心者，恐文字之誤而已。又無傳笛音於虚竹（寄竹）之文。⁽¹²⁾

(和訳)

法燈国師の法号は「学心」である。『元亨釈書』には「覚心」と記される例も見られるが、これはおそらく文字の誤りであろう。なお、虚竹（寄竹）に笛の音を伝えたとする記事は見当たらない。

そして、一見中立的な態度を装いながら、たとえ説話性が濃厚であって

も、これを法脈伝承と規範化の意図を担う叙事テキストとして読むことが可能である、という含意を読者に示唆している。

用可矣，不用亦可矣。⁽¹³⁾

(和訳)

用いてもよいし、用いなくてもよい。

以上により、「虚鐸伝記序」が解決しようとする問題は、厳密な実証史料に全面的に依拠しえない条件のもとで、いかにして「吹禅」の実践に受容可能な正統化の解釈枠組みを与えるか、という点にある。同時にそれは、本文内部に含まれる伝奇的叙述に対して、留保しつつ読解可能性を設定する試みでもある。

二 『虚鐸伝記』 漢文の原文について

江戸刊本では漢文原文のみが掲げられ、訓読文は付されていない。これに対し明治増補本では、訓読部分のみが収載され、漢文原文は省かれている。さらに、読者の理解を助けるため、明治増補本は訓読中の難解な語彙・概念に注釈を施し、これを文末に付している。

三 『虚鐸伝記』の解釈——国字解

『虚鐸伝記』漢文に対する注解は、江戸刊本と明治増補本とで叙述の大枠は概ね一致している。ただし、局所的には文体や語気に差異が認められる。

総じていえば、江戸刊本は推量的な言い回しに傾くのに対し、明治増補本はより断定的な叙述を採用する。

原文：曲名虚鈴，以舊募鐸音命之器命之曲，而為虚鐸。鐸鈴以相似，後世誤為虚鈴。⁽¹⁴⁾

(江戸刊本)

元来世に尺八といふは此きょたくの事なり。其おこりは、此きょくの名をきょれいという。もとれいのねをうつしたる物なるゆえ名付たり。これをきにめいじこれをきょくにめいじて、きょたくとすとは、しかるゆえに、きょたくと名付て、ふゑの名にもしたり。吹やうの名にもしたる事なり。これはたくとれいは器物のよくあいにたるゆえに、後世あやまりて、きょれいとなすにや。たくとれいとはよく似たるものなればすえになるにしたがい、ついにその名を取りちがへて、きょれいとよび来たるなり。ひつきやう、器物の名ときょくの名と、うちまぜていいならはせるなるべし。

(明治増補本)

世に尺八といふは此きょたくの事なり。其おこりは。此曲の名を虚鈴といふ。もとれいのねをうつしたる物なるゆへ名付けたり。これを器に命じ之を曲に命じてきょたくとすとは。しかる故にきょたくと名付けて。笛の名にもしたり。又曲の名にもしたる事なり。これはたくとれいとは器物のよく相似たる故に後世ついに其名を取りちがへて。きょれいとよびたるなり。即ち器物の名と吹く曲の名とをうちまぜていいならはせるなるべし（尺八の本曲に虚鈴となづくるもの多くあるよりかくいへるなり）。

1. 両者の語気の差異

1) 江戸刊本の叙述（口語性・留保性）

江戸刊本は全体として口語的であり、記述には断定を避けた語気が認められる。具体的には、次のような叙述の段階が確認できる。

江戸刊本では「…にや」「…なるべし」等の推量表現を要所に配しつつ、器名と曲名の混淆を説明している点に特徴がある。

2) 明治増補本の叙述（書面性・断定性）

明治増補本は基本的な注解内容を江戸刊本と共有しつつも、局所的には

表記・語法の整序を通じて、より書面語的かつ断定的な叙述へと改められている。相違点としては、概ね次の諸点が挙げられる。

①江戸刊本に見える疑問・推量的表現「…にや」を断定形へと置換し、「後世ついに其名を取ちがへて、きょれいとよびたるなり」のように叙述の断定化を徹底している。

②末尾に括注を増補し（「尺八の本曲に虚鈴となづくるもの多くあるより……」）、曲目の系譜（本曲の命名慣行）を根拠として当該呼称の成立を説明する。

このように、明治増補本では編集者が解釈の収束を担い、読者に代わって結論を提示する姿勢が相対的に強いと言える。

例えば、

原文：且以器名称尺八，唯為曲名大失其真者乎。⁽¹⁵⁾

（江戸刊本）

かつ器の名、尺八としやうずるを以て、只きょくめいとなせるは、おおいにそのしんをうしなうものかとは。近來此ふゑの名をからにて、あるいは、洞簫のこととし、日本にて尺八といふによつて、いにしへの名を取りちがへうしなふて、ふきやうの名ばかりになるは、大きにあやまりなり。

（明治増補本）

かつ近來此笛の名を唐にて洞簫の如く。日本にて尺八といふにより。いにしへの名を取りちがへうしなふて。吹く曲の名ばかりになせるは大きに誤なり。

2. 文法および語気の差異

1) 起句における論断形式（反語的疑問の有無）

●江戸刊本：

「かつ器の名、尺八としやうずるを以て、只きょくめいとなせるは、

おいにそのしんをうしなうものかとは。」

ここでの「…ものかとは」は、推量的疑問として機能し、単なる疑問というよりも「そのようにするのは、かえって真実性を損なうのではないか」という疑義・否定含みの語気を帯びる。すなわち、論者が判断を即断せず、読者に問いを投げかける形で叙述を進める点に特色がある。

●明治増補本：

全体として直叙・断定の傾向が強く、江戸刊本に見られる推量的語気は相対的に弱化している。

2) 叙述の確定度

●江戸刊本：

「近来此ふゑの名をからにて、あるいは、洞簫のこととし、日本にて尺八といふによって…」

この叙述には次の特徴が認められる。

- ①「唐」を「から」と仮名で記し、表記上、漢字による明示を行わない。
- ②「あるいは」を用いることで、「そう見る者もいる」といった可能性・伝聞性を保持している。
- ③「洞簫のこととし」により、当該笛を中国側の洞簫に比定する見解を提示するが、断定には踏み込まない。

以上により、江戸刊本は「近来」という新近の傾向を示しつつも、判断を留保した未確定的叙述（保留の語気）として構成されている。

●明治増補本：

「近來此笛の名を唐にて洞簫の如く。日本にて尺八といふにより。」
ここでは、

- ①「唐」を漢字で明示し、表記の曖昧さを抑えている。
- ②「あるいは」を削除し、伝聞・可能性の層を取り払っている。
- ③「洞簫の如く」と連接させることで、「唐では洞簫のようである」という叙述の確定度を高めている。

したがって、明治増補本は「或有人如此言」という形ではなく、編集者が見解を整理して提示する定論化（断定化）の色彩が強い。

以上により、江戸刊本は訓点的・口授の注解として理解へ導く語りを志向し、明治増補本は近代的編集物として解釈を確定する記述を志向したと総括できる。両者の差異は単なる表記の相違にとどまらず、注解の機能——読者への提示方法、概念の確定度、史的同定の強度——の変容を示すものであり、近世から近代にかけての注解文化の転換を考察する上でも重要な手掛かりとなる。

（五）両刊本に見られる誤り

『虚鐸伝記国字解』の版本比較を進める過程で、いくつかの問題点が確認される。両刊本に見られる誤写・誤釈等を弁別することは、テキスト流伝の経路を明らかにするうえで有益であるだけでなく、「国字解」が理解枠組みを形成する際に内包する限界と偏向を評価するための重要な切り口ともなる。

一 江戸刊本『虚鐸伝記』漢文原文における問題点

原文：孫名參，壯年而既熟此音。且為性嗜佛教，到舒州靈洞護國寺學禪于寺僧，本邦僧學心者亦遊學于此。⁽¹⁶⁾

（和訳）

孫の名は参といった。若くしてすでにこの音曲に熟達しており、また生来仏教を好んでいたため、舒州の靈洞護国寺に赴いて、寺の僧から禪を学んだ。日本の僧である学心もまたこの地に遊学していた。

「学心」とはすなわち心地覚心を指す。彼は鎌倉時代の著名な禅僧であり、かつて渡海して南宋に赴き求法した。心地覚心が修行した護国寺は舒州には所在せず、杭州西湖の畔にある。

北宋の『元豊九域志』と南宋の『方輿勝覽』に詳細な記載がある⁽¹⁷⁾。

宋の時の舒州は今の浙江省の杭州ではなくて、安徽省内に位置していた。

原文：虚空藏堂下，通夜**抽凝丹誠**。(18)

(江戸刊本における解釈)

つやし、たんせいをぬきんでこらすとはこくうぎうぼさつのどうのもとにこもりて、通夜するなり。たんせいをぬきんでこらすとは、丹はあかきなり。人の心の臓は火にたとえて赤しとす。心にまことあるを丹誠といふ。ぬきんでとは、心を一つにして、ぬき出して二心なき也。こらすとは、一つにあつむる心、他念なきと云。

「国字解」の説明によれば、「抽凝丹誠」は雑念を取り去り、精神を一点に集中させる意として理解しうる。しかし、古漢語の用例としては、「抽」がこのような意味で「丹誠」と結びつく例はなく、少なくとも管見の限り、その用法は確認しがたい。もっとも、「抽+丹誠」という連語自体は日本漢文資料にも見え、たとえば『吾妻鏡』には「爲抽丹誠」という句式が認められる。

篤光申源家御祈祷。爲**抽丹誠**。參籠社頭。既三ケ日。不出里亭。(19)

(和訳)

篤光は源家のための祈祷を願い出て、至誠を尽くすために社頭に参籠した。すでに三日目になるが、里亭を出ていない。

「抽凝丹誠」は、これを（「抽丹誠」の語法を）前提としつつ、さらに「凝」を添えることによって、丹誠をいっそう凝集させて専一ならしめるという修飾を重ねた表現として捉えることができる。

二 江戸刊本「国字解」部分の問題点

1. 「鐸」の様式について

普化禅師所用の鐸について、江戸刊本では次のように解釈している。

鐸とは金口木舌とてかねにて作りて舌は木なり。鈴の舌ははがねなり。⁽²⁰⁾

しかし、「金口木舌」という表現は、中国古典・礼制文献においては木鐸を指す語であり、あらゆる「鐸」が一律に「金口木舌」の様式に属するわけではない。たとえば、次のような用例がある。

旛鐸：文事舊木鐸，金鈴木舌也。武事舊金鐸，金鈴鐵舌也。⁽²¹⁾

(和訳)

文事においては木鐸を振る。木鐸とは、金属製の鈴に木製の舌を付したものである。武事においては金鐸を振る。金鐸とは、金属製の鈴に鉄製の舌を付したものである。

したがって、「鐸」は明確に二類に区分されるといえる。すなわち、舌（内部の撞撃具）が木製のものを木鐸、金属製のものを金鐸と称する。換言すれば、「金口木舌」は文事に用いられる木鐸の特徴を示す表現にすぎず、同じく「鐸」に属する金鐸では、その舌（内部の撞撃部）は金属製となる。

普化禅師所用の鐸を論ずるにあたっては、まず中国古典における「木鐸」「金鐸」の用例を確認しておく必要がある。『尚書』『胤征』孔伝には、次のように見える。

木鐸，金鈴木舌，所以振文教。⁽²²⁾

木鐸が金製の鈴体に木製の舌を備えることが明示されている。

『虚鐸伝記国字解』と普化宗の形成

また、『周礼』「小宰」鄭注には、次のようにある。

木鐸，木舌也。文事奮木鐸，武事奮金鐸。⁽²³⁾

さらに、賈公彦疏には次のように見える。

鐸皆以金為之，以木為舌，則曰木鐸，以金為舌，則曰金鐸也。⁽²⁴⁾

したがって、少なくとも中国礼制文献の注釈の伝統においては、鐸は舌の材質に即して木鐸と金鐸とに区別されていたといえる。

他方、漢訳仏典における「鐸」の用法は、必ずしもこの礼制における器物の分類をそのまま前提としていない。たとえば、『文殊師利宝蔵陀羅尼經』には、次のようにある。

傘蓋幢旛鐘鼓磬鐸⁽²⁵⁾

ここでいう「鐸」は、明らかに鐘鼓や磬と並列される鳴物として用いられている。

また、『実相般若波羅蜜經』には、次のように見える。

繪蓋幢幡眾彩交映，珠瓔寶鐸風動成音⁽²⁶⁾

ここに見える「寶鐸」は、舌の材質を問題とするものというよりも、むしろ懸垂され、風に应じて音を発する莊嚴具として理解するのが適切である。

さらに、『不空絹索神變真言經』にも、次のような記述がある。

半月滿月寶鐸金鈴，寶珠瓔珞處處懸列，微風吹動皆演法音。寶蓋幢幡奇花雜拂⁽²⁷⁾

宝鐸・金鈴のような鳴物と、宝蓋・幢幡のような視覚的荘厳具とが併置されている。

ゆえに、漢訳仏典に見える「鐸」は、礼制文献における木鐸・金鐸の厳密な区分とは別に、儀礼空間を構成する鳴物・荘厳具として、より広く用いられていると理解すべきである。

2. 普化禅師の禅偈について

普化禅師は鐸を振り鳴らしつつ、「明頭来明頭打、暗頭来暗頭打。四方八面来旋風打、虚空来連架打」と唱えたとされる。

(江戸刊本における解釈)

まづ、明頭来明とう打とは、あからさまに來たらば、あからさまに打てやろう。くらまぎれに來たらばくらまぎれに打てやろふなり。頭の字を付たるは、出ひがしらに打といふ義也。漢來れば漢現じ、胡來れば胡現ずるの心なり。⁽²⁸⁾

衣川賢次氏によれば、まず「打」は実際の打撃動作を指すのではなく、いわゆる代動詞として機能し、広く諸動作を総称する動詞である⁽²⁹⁾。本箇所「打」は、「応対する」の意として理解すべきである。さらに、「頭」は頭部を狙うことを意味するのではなく、接尾的に用いられる語素であり、「明」「暗」といった形容語を名詞的性格へと転化させる機能を担う。⁽³⁰⁾

江戸刊本は、さらに次のように説明している。

あきらかなる場ならば、あらかに、くらきところならばくらまぎれ。我法は明暗にかかはらぬぞ、男女・貴賤・賢愚にも、心のあきらかな、心のくらきにもかかはらぬというを、暗とうらいやあんとうだとはいふなり。四方八めんらいや、せんふうだとは、四方八面よりくるときは、つじのまふがごとくにうつとなり。是、市町に出られたる故、つじかぜとよびかけての説法なり。こくうらいやれんがだとは、こくう

よりくるときは、からさほにて、むぎをうつようにうつとなり。(31)

さらに、ここでいう「明頭」「暗頭」「四方八面」「虚空」は、現実の方位や空間を指示するものではなく、あくまで代称として一切の煩悩の根源を指し示すものである。すなわち、いかなる煩悩が到来しようとも、直心をもってそれに対峙すべきであるという趣旨にほかならない。

加えて、「からさほ」は「唐棹」を指し、麦・大豆・粟などの穀物の脱穀に用いられた中国の伝統的農具である。長柄の先端に回転する短棒を付し、これを振り回して穀物を打ち、粃殻や穂から実を分離するために使用された。

3. 河南府と鎮州について

『虚鐸伝記』本文における「河南府」という行政区画の説明に際し、江戸刊本は「河南」を鎮州の内に属する地名として解し、また「府」を都市を意味する語として説明している。

原文：かなんはちんしうの内の地名なり。府は府城のことにて。(32)

当該箇所「河」は「河南府」を指示するものではなく、唐代において鎮州と趙州とを分かť境界河川たる滹沱河⁽³³⁾を指すと解すべきである。すなわち、滹沱河を挟んで鎮州と趙州が相対置されるという地域的把握に立つとき、河川を基準とする南北呼称は、山岳を基準とする場合とは反転し、河の北岸を「南」、南岸を「北」と称するという地名慣行が前提される。したがって、滹沱河の北岸側に位置づけられる鎮州が「河南」と称されうることになる。

中国の伝統的方位観には山南・水北を陽、山北・水南を陰とする原理が共有されており、河川を基準として形成された「河南／河北」等の呼称は、行政区画名とは別層においても用いられ得た点に留意すべきである。したがって、『虚鐸傳記国字解』の記述は誤っていない。宋代の随筆『容齋隨筆』にも次のように言う。

山南為陽，水北為陽，穀梁傳之語也。若山北水南則為陰。⁽³⁴⁾

(和訳)

山の南側は陽とされ、水の北側もまた陽とされる。これは『穀梁伝』に見える語である。これに対して、山の北側や水の南側は陰とされる。

4. 張伯が尺八によって鐸の韻律・節奏を模擬したことについて

原文：以管為鐸音，故號為虛鐸。⁽³⁵⁾

(江戸刊本における解釈)

それゆへ、にわかに竹を新に切て笛を作り、吹て見れば、鐸の音の出る笛を得たり。其音たへにして、ころにかなひけるゆえ、たくの音をうつし得たり。⁽³⁶⁾

尺八は竹製の気鳴楽器であり、鈴鐸の音色そのものを再現することはできない。したがって、本文にいう「以管為鐸音」も、江戸刊本の説明も、ここでの「音」を鐸の音色と解するのではなく、その音高（音調）や律動（節奏）を指すものとして理解すべきである。

三 明治増補本の問題点

本論第一部で述べたとおり、明治増補本には『虚鐸伝記』の漢文原文が収載されていない。しかし江戸刊本と比べると、同本は『虚鐸伝記』漢文本文の訓読にもとづく「尺八の由来」を新たに付し、さらにその内容に対する注釈を増補している。明治増補本における問題点は、主としてこの二つの部分に集中している。

1. 「尺八の由来」における問題点

「尺八の由来」と題する訓読部分の主要な問題点は誤字にあり、具体的には字形・構造の近い漢字への取り違い（類似字の誤写）が多く認められる点である。

『虚鐸伝記』の漢文原文をベースに、以下の誤りが挙げられる。

①禪心**殊功**を以て師を敬ふこと益々甚し⁽³⁷⁾

「殊功」は誤記であり、正しくは「殊切」に作るべきである。即ち、禪への志向が殊更に切実であるという意味である。

②**頭然**として靈夢あり⁽³⁸⁾

「頭然」は誤字であり、正しくは「頭然」に作るべきである。即ち、明らかに靈夢があるという意味である。

③**須叟**して管聲斷え⁽³⁹⁾

「須叟」は誤字であり、正しくは「須臾」に作るべきである。即ち、しばらくして、管声は絶えたという意味である。

④夢中に聞く所の二曲を**幕擬**し⁽⁴⁰⁾

「幕擬」は誤字であり、正しくは「摹擬」に作るべきである。即ち、夢中に聞き得た二曲を摸擬するという意味である。

⑤先に聞く所を**霧海虎**と號し、後に聞く所を**虚空虎**と號せよと⁽⁴¹⁾

「虎」は誤字であり、正しくは「簾」に作るべきである。即ち、二曲あり、一は「霧海簾」と称し、一は「虚空簾」と称すという意味である。

⑥掛絡を穿ち**禾囊**を抱き⁽⁴²⁾

「禾囊」は誤字であり、正しくは「米囊」に作るべきである。

(六)『虚鐸伝記国字解』出現の時代背景

一 浪人の流民化問題

徳川政権の成立は、戦国乱世の終息を意味する一方で、多数の浪人の発生という統治上の課題をももたらした。関ヶ原合戦後から大坂の役後にかけて、改易・減封・転封などによって主家を失う武士が累積し、近世初頭には浪人問題が政治的危機として広く意識されていた⁽⁴³⁾。大名の死没に伴って生じた浪人を加えると、その総数は四十万を超えた⁽⁴⁴⁾。

このようにして、多数の浪人が流民へと転化し、社会の安定に対する潜在的な危険はますます高まった。徳川幕府は、これら浪人を社会に定着させ、社会秩序を混乱させない方策を急務として求めていた。

二 江戸時代における徳川幕府の宗教に対する統制

戦国末期には、一向一揆や法華一揆にみられるように、宗教勢力が軍事的・政治的主体として大きな影響力を有していた⁽⁴⁵⁾。織田信長は比叡山延暦寺や石山本願寺など武装化した宗教勢力に対して軍事的制圧を加え、豊臣政権も寺社に対する法的統制と保護を並行して進めた⁽⁴⁶⁾。徳川政権は、こうした織豊期の政策を引き継ぎつつ、諸宗・諸寺院法度、寺社奉行制度、宗門改などを通じて宗教秩序の再編を進めたのである⁽⁴⁷⁾。

浪人の問題に対して、徳川政権は武断と文治の二重の統治手法を採用した。すなわち、一方では『武家諸法度』を公布して上から大名権力を引き締め、浪人の発生を抑制し、他方では『慶長掟書』を公布して既存の浪人集団に「虚無僧」という宗教的身分を付与し、社会が合法的・制度的にこれを吸収し得るようにした。抑圧と懐柔が併走するメカニズムのもとで、浪人は江戸社会の秩序へと再び織り込まれていった。具体的な政策として、『武家諸法度』と『慶長掟書』が公布された。

1.『武家諸法度』によって浪人発生の源流を断つ

『武家諸法度』は、徳川幕府が全国の大名を対象として制定した根本法規である。起源は元和元年（1615）大阪夏の陣後の「十三条」にさかのぼ

り、寛永十二年（1635）に徳川家光により「十九条」へと増補され、内容はいつそう精密となり、統制も一段と厳格化した。これにより、江戸時代の「幕藩体制」の基盤が確立された。

- ①軍事的制限：私的な同盟および合戦を禁じ、兵器ならびに兵員の動員は許可制とする。

新儀ヲ企テ徒党ヲ結び誓約ヲ成スノ儀、制禁ノ事。（中略）万事江戸ノ法度ノゴトク、国々所々ニ於テコレヲ遵行スベキ事。⁽⁴⁸⁾

（現代日本語訳）

謀反を企て、仲間を募り、誓約を交わす等の行為を禁ずる。（中略）すべて幕府の法令に従い、いかなる場所においてもこれを遵守すること。⁽⁴⁹⁾

- ②政治・行政の規制：地方権限の中央への収攬（集権化）と司法裁断権の中央帰属。

江戸ナラビニ何国ニ於テタトヘ何篇ノ事コレ有ルトイヘドモ、在国ノ輩ハソノ処ヲ守リ、下知相待ツベキ事。（中略）何所ニ於テ刑罰ノ行ハルトイヘドモ、役者ノ外出向スベカラズ。但シ検使ノ左右ニ任セルベキ事。⁽⁵⁰⁾

（現代日本語訳）

江戸または他藩でいかなる事件が生じてても、国元に在る者は所領（持ち場）を守り、幕府からの命令を待つこと。（中略）他所で刑の執行が行われている場合でも、所管の者以外は出向いてはならない。検視の任に当たる者に委ねること。⁽⁵¹⁾

目的は大名の軍拡を抑止することである。軍拡を容認すれば浪人は容易

に吸収され、幕府を脅かしうる。他方で浪人の再生産メカニズムを縮小する。厳格な統制の下、地方武士の私闘・みだりな出動および庇護の提供を禁圧することにより、浪人の増量を抑え込んだ。

2.

『慶長掟書』(1614)によって既存の浪人集団を普化宗の僧侶とした。

浪人の発生源を断つだけでなく、既存の浪人も適切に処置しなければならない。『慶長掟書』は、浪人集団の僧侶化に対して合法的な枠組みを与えた。当該文書は、徳川家康が浪人を憐恤し、彼らを保護するために虚無僧に特権を付与した旨を述べ、さらに当該掟書が慶長十九年(1614)に下達されたと主張する。しかし、掟書の原本は現存せず、今日伝存するのは抄本のみであって、その種類も多岐にわたる。

一般に、成立年代が下るほど本文の改変・増補が拡大する傾向が認められる。そこで本稿では、寛政四年(1792)に幕府へ提出された版本を用い、核心部分を抄出して掲げる。

虚無僧托鉢修行之節、同行忒人之外許可不申事。

虚無僧托鉢之節、刀脇指並武具類一切為持申ス間敷、惣而(すべて)イカツカマシキナリカタチ致間敷、尤モ壹尺以下ノ刃物為懷劍差免可申候事。

虚無僧之儀ハ天下之家記諸士之席ニ相定候上ハ常ニ武門ノ正直ヲ不失、何時ニ而モ還俗申付候間、表ニ八僧之形ヲ學、内心ニ而ハ武家武者修行之宗法ト可心得者也、其為、日本国之往來自由指免置。⁽⁵²⁾

(現代日本語訳)

虚無僧は、托鉢修行に際し、随行者を二名を超えて伴ってはならない。

虚無僧の托鉢に際しては、刀劍及び武具の携帯を一切禁ずる。威嚇的又は威圧的な態度を示してはならない。ただし、刃長一尺以下の小刀(懷劍)に限り、例外として携帯を許すものとする。虚無僧の制度

は天下家臣の席次に列するものと定められた以上、常に武士としての廉直を保持すべきである。

虚無僧は随時、還俗を命ぜられることがある。ゆえに、外見は僧形に倣うとしても、内心は武家の武者修行の宗法を規範とすべきである。このため、日本国内における自由往來を特に許すものとする。⁽⁵³⁾

幕府は浪人に合法的な身分を与える一方で、同じ身分を利用した政治的・武力的な活動を厳しく禁じたのである。『慶長掟書』は懐柔であると同時に統制でもあった。限定的な承認によって虚無僧を幕府の社会構造の内部に組み込み、もって浪人が政権および社会の安定に及ぼす脅威を低減したのである。

三 虚無僧の組織化過程

近世初期の虚無僧は、当初から明確な宗門的系譜や制度的構造を備えていたわけではない。その組織化はむしろ、幕府による宗教統制および社会治安政策からの圧力の下で、複数の制度的措置を通じて段階的に形成されていった過程として捉えるべきである。

ただし、その前提として看過できないのは、虚無僧に先行する遊行的宗教者の存在である。原田正俊氏はすでに、放下僧・暮露を南北朝期・室町期にみられる半僧半俗の宗教者として位置づけ、彼らが禅宗受容と民衆的実践の接点に成立した存在であったことを論じている。すなわち、「ぼろぼろ」「暮露」は近世に突如出現したものではなく、中世後期以来の遊行・門付・勧進・芸能を伴う宗教者層の系譜のなかで把握されるべき存在であり、近世虚無僧の成立を考えるうえでも、その前史として重要な位置を占めるのである⁽⁵⁴⁾。

そのうえで、保坂裕興氏によれば、近世の虚無僧の組織化は、十七世紀における遊行・托鉢者層（ぼろぼろ・薦僧等）からの分化と、尺八吹奏を伴う「乞う」実践の再定位を端緒とし、幕府による寺社統制および治安上の要請のもとで「一宗」としての枠組が付与されていく過程として理解しうる。さらに保坂氏は、虚無僧寺院の成立とその相互連関が、虚無僧を個別

の漂泊者から寺院制度へ回収された行者へと転換させる契機となった点を指摘している⁽⁵⁵⁾。

江戸期には一月寺・鈴法寺が関東の総触頭として諸派寺院を統括し、関西では京都明暗寺が根本道場の一つとして機能することで、触頭―末寺関係を軸とする統括構造が整備された⁽⁵⁶⁾。

長谷川佳澄氏によれば、こうした上位統制は十八世紀に入ると、入門資格の武士化や免許・印判・天蓋等の標識管理を通じて内部規律を精緻化し、近世身分秩序へと接続されていた⁽⁵⁷⁾。

他方、欧米の研究によれば、旅の自由などの特権を支える正統性は、縁起・系譜・伝記的叙述を介して言語化され、近世後期には宗派史の構築それ自体が制度の維持装置として機能したとされる⁽⁵⁸⁾。

上記の先行研究はいずれも、主としてマクロ的視角からの議論である。以下では筆者が文献に即して、普化宗が具体的にいかにして政府の承認と寺院側の受容とを獲得していったのかを論ずる。

1. 寺社奉行による公認の獲得

延宝五年（1677）、武蔵国（現在の埼玉県）青梅の鈴法寺は、虚無僧寺院における内部規約を詳述した一通の文書を寺社奉行に提出した。これは通称『普化宗門之掟』と称され、虚無僧が古い教誡に則って行動規範および生活様式を定めることを宣言する点に特色がある。

その主たる内容は以下のとおりである。

- 一、御公儀御法度、勿論不及申事、
- 一、背国法たる者到来之節、於有其理は無異儀早速可追返事、
- 一、宗門如古法之夙晨月夕、看経看教、臥子起寅、天下泰平、国土安全、豊作長久祈祷専可勤、
- 一、往来行脚之弟子等、於先々一宿飲酒樗蒲可停止、漫不可致夜行多語事⁽⁵⁹⁾

（趣旨）

- 一、公儀の御法度を守れ。
- 一、諸国の国法を守れ。
- 一、朝夕の読経と祈禱をきちんと勤めよ。
- 一、宿泊先で酒を飲み博打をしてはならず。夜に出歩いて大声を出してはならない。

鈴法寺がこれらの条文を提出した行為は、虚無僧側が既に相当程度整備された規範体系を有し、それを遵守することによって社会的混乱を惹起しない旨を、統治当局に対して明示的に表明する政治的实践として理解できる。

これを受けて寺社奉行は、同年十二月に返信文書を発給した。虚無僧の統制に関する要点を簡潔に示すものとして位置づけられている。

- 一、本寺之住職者、其末寺並本寺之弟子仲間、以衆評撰器量、可相立之。縦雖有由緒、師弟子以相對、後住契約並遺狀不可立之。於末寺住職者、其寺之弟子共相談之上、窺本寺、可居置之事。
 - 一、弟子契約之義、改其人、慥取証人、可極之。為背大法追放人等、不可抱置之事。附、虚無僧之作法、古來相定之通、從本寺、弥念入レ急度可申付事。
 - 一、末寺並弟子中、背一宗之法令、仕置之時、小科之者斷本寺、可任差図。大科之族者、違奉行所、落着可申付之。理不盡之働仕間候事。右之条々堅可相守之。若於違背之者、可為曲事者也。
- 延宝五年巳年十二月十八日

大田撰津守 御印
板倉石見守 御印
小出山城守 御印
虚無僧諸派
本寺中
末寺中⁽⁶⁰⁾

(現代日本語訳)

一、本寺の住職は、末寺ならびに本寺の弟子仲間の衆評によって器量を選定し、これを任命すべきである。たとえ由緒があるとしても、師弟が相対して後住に関する契約ならびに遺状を作成してはならない。末寺の住職については、当該寺院の弟子らが協議したうえで本寺に伺いを立て、これを据え置くべきこと。

一、弟子契約については、当該人物を改め、確実な証人を取り立てたうえで、これを確定すべきである。大法に違背して追放された者等を抱え置いてはならない。付言すれば、虚無僧の作法は古来定められてきたとおり、本寺においていよいよ念を入れ、嚴重に申し付けるべきこと。

一、末寺ならびに弟子のうち、一宗の法令に背いて処罰を行う場合には、小科の者については本寺に断りのうえ、その指図に任せるべきである。大科に及ぶ者の類については奉行所に申し達し、落着のうえ処置を申し付けるべきである。理不尽な振る舞いをしてはならない。

右の条々、堅く相守るべきである。もしこれに違背する者があるときは、曲事者たるべきものとする。

この『御觸書』は普化宗史の展開においてきわめて重要な画期をなす文書である。これ以前、普化宗は幕府によって宗門として公的に承認された団体ではなく、みずからを普化宗と称し、尺八吹奏を修行の実践形態として掲げていたにとどまる。

しかるに、当該文書の末尾には寺社奉行名の連署と印信が付されており、その形式的要件からみて、普化宗がこの時点で統治当局による一定の公認を獲得したことがうかがえる。すなわち普化宗は、少なくとも公的手続の上では、幕府の承認を背景とする合法的な宗教集団として位置づけられる契機を得たのである。

2. 臨済宗寺院との本末関係の構築

寺社奉行による公認のみでは、虚無僧が長期にわたり安定した地位を維持するにはなお不十分であり、むしろ幕府が承認する「本末制度」の枠組みへ自らを接続することが不可欠であった。そこで十八世紀前半、虚無僧寺院は、証文や系譜の整備・提示を媒介として臨済宗寺院との末寺関係を取り結び、「臨済宗本寺—普化宗寺院（末寺）」という従属的構造を形成していった。

たとえば明暗寺は、元禄十六年（1703）に興国寺へ末寺加入の申請を提出し、二年後の宝永二年（1705）には、興国寺から明暗寺へ本寺証文が交付された。

（139書名）末寺證文之事、（年代）元禄十六癸未年九月廿七日、（内容）宗教、（成立）文書、（形態）大紙、（数量）一、（備考）明暗寺。

（142書名）明暗寺当山末寺之證、（年代）宝永二乙酉年臘月三日、（内容）宗教、（成立）記録、（形態）中紙、（数量）一、（備考）無。⁽⁶¹⁾

これは、明暗寺を興国寺の末寺として承認することを意味する。臨済宗が選択された理由については、臨済宗開祖臨済義玄と普化禪師との伝承上の結びつきが、普化宗側にとって対外的な説明の枠組みとして有効に機能し得たためであろう。

既成宗派の寺院ネットワークに接続することにより、虚無僧は、対外的に説明可能な宗門帰属と身元保証を獲得し、異端視あるいは漂泊集団として一括排除されるリスクを低減させた。その結果、虚無僧は形式上宗門としての合法的地位を付与されるとともに、行政実務の面でも寺院ネットワークを介して把握・識別・管理されやすい存在へと転化していったのである。

3. 虚無僧寺院の濫觴

興国寺に所蔵する一通の文書は、十七世紀初頭の段階で普化宗内部に複数の派別が分化し、また全国各地に寺院が展開していたことを示唆している。こうした史料の存在は、普化宗の制度化が単線的な生成史ではなく、

地域的展開と内部編成の複合過程として進行した可能性を示す点で重要である。

薦僧開山普化和尚末派十六派アリ、
ワカサリ門派、筑紫ニイヌヤロウ門派、北國ノキハ門派、中國ノキハ門派、伊勢ニサカハヤシ門派、五畿内ヤワタノキハ門派、武蔵ニカ
ゝり門派、美濃ニ若衆門派、上州ニサラハ門派、中武蔵ニヨリタケ門
派、下總ニキンゼン門派、下野ニコキクハ門派、奥州ニタンシヤクヨ
ロコヒ門派、常陸ニウメジ門派、奥州ニタンシヤク派ヨ、北國ニカン
タンキノハ門派、リワカル派アリ、

暮露

寛永五仲春念一日⁽⁶²⁾

以上により、四国地域を除けば、日本のほぼ全域にわたって普化宗寺院が分布していたことが確認される。

四 江戸時代における漢籍の訓点・国字解風潮

江戸時代、武士以外の階層の教養が向上するに伴い、儒教・仏教の典籍の読解はもはや士大夫層の専有物ではなくなった。多数の教材は「訓点化」や「国字解化」が施され、庶民でも理解できるよう工夫された。幕府は朱子学を正学としたが、私塾や藩校、町人学問所においても『四書』『孝経』などの読解が重視され、とくに読本形式の国字解は学塾教育の標準教材として広く用いられた。

したがって、『虚鐸伝記国字解』が刊行された時期（1795年）は、中国哲学・宗教典籍の翻訳・訓点・国字解が盛んであった時期と重なる。例えば、『論語国字解』や『大学国字解』の漢籍訳注はいずれも十八世紀末に相次いで世に出たものである。

江戸初期の徳川幕府は、宗教に対する絶対的統制の下、浪人という社会安定に関わる問題に直面していた。その最適な方策の一つは、何らかの名

目で新たな宗派を設立し、すべての浪人をその宗派に帰属させ、登記・管理することであった。ちょうど当時流行していた漢籍の訓点化や訳注の風潮は、この新宗派の存在理由を論述する著作を創作する上で格好の手段となったのである。

(七) 終わりに

本稿では、江戸刊本および明治増補本『虚鐸伝記国字解』の内容と構成を概観したうえで、同書の刊行が普化宗の存在合理性を法脈の側面からいかに根拠づけたのかを検討し、あわせて両刊本の異同ならびに本文に見られる誤りを対照しつつ、その刊行が要請された時代的背景について考察してきた。

第一に、江戸刊本・明治増補本の内容と構成を通覧することによって、『虚鐸伝記国字解』が単なる由来譚や史実の記録ではなく、普化宗の起源・法脈・修行・作法を総合的に叙述する宗門のテキストであったことが確認できた。とりわけ江戸刊本は、由来・伝記・規範・寺院一覧等を一体のものとして編成することにより、普化宗の自己理解を支える近世的宗門文献としての性格を有していた。

第二に、『虚鐸伝記国字解』は、普化禅師、張伯・張参、心地覚心、寄竹へと連なる継承の筋立てを示すことによって、「吹禅」を禅宗の法脈に由来する修行実践として叙述していた。そこでは、尺八吹奏を単なる芸能や遊行の技法としてではなく、禅門に根拠をもつ行として位置づけることが重要であり、この叙述の枠組みこそが、普化宗の存在合理性を法脈の側面から支える論理として機能していたと考えられる。

第三に、江戸刊本と明治増補本との対照から、両者のあいだには、構成・表現・注解の方法において無視しえない差異が存在することが明らかとなった。江戸刊本が近世的な宗門文献として、由来・法脈・規範を総合的に提示していたのに対し、明治増補本は、普化宗廃止後の読者を意識しつつ、「尺八の由来」の新設、注釈の補強、表記の校訂などを通じて、説明性と可読性を高める方向で再構成されていた。また、本文に見られる誤

りや異同も、単なる瑣末な問題ではなく、テキストの受容・編集・再編の過程を示す重要な手がかりとして理解すべきことが確認できた。

第四に、こうした刊行と再編の背景には、近世における浪人対策や幕府の宗教統制、虚無僧集団の組織化、さらに近世後期の訓点本・国字解本の出版文化が存在していた。加えて、明治維新以後の宗教制度再編と普化宗廃止という歴史的断絶は、宗門叙事を新たな読者に向けて再提示する必要を生み、明治増補本の刊行を促したと考えられる。したがって、『虚鐸伝記国字解』の刊行は偶然的な出来事ではなく、それぞれの時代状況のなかで要請された営為として位置づけることができる。

以上の検討から、『虚鐸伝記国字解』は、普化宗が自らの起源・法脈・修行をどのように叙述し、その存在合理性をいかに構築したのかを読み解くうえで不可欠の文献であることが明らかとなった。また、江戸刊本と明治増補本との差異、および本文に見られる誤りや異同を視野に入れることによって、同書が置かれた歴史的な文脈と編集意図を、より具体的に把握しうることも示された。

もっとも、本稿では『虚鐸伝記国字解』の内容・構成・法脈叙述・版本差異の検討を中心としたため、本文に見られる個々の誤りの形成過程や、他の普化宗関係史料とのあいだの比較、さらに各叙述の典拠関係については、なお十分に論じ尽くすことができなかった。これらの点については、今後の課題としたい。

注

- (1) 花田伸久「虚無僧の天蓋（二）」『哲學年報』56（九州大学文学部、1997年）25-73頁。
- (2) 山本守秀『虚鐸傳記国字解』、日本音楽社、1981年。（日本語訳は筆者）
- (3) 山本守秀『虚鐸傳記国字解』、日本音楽社、1981年。（日本語訳は筆者）
- (4) 山本守秀『虚鐸傳記国字解』、日本音楽社、1981年。（日本語訳は筆者）
- (5) 衣川賢次『臨済録訳注』81頁、大法輪閣、2023年。
- (6) 『維摩詰所説経』巻上（後秦・鳩摩羅什訳）『大正新脩大藏經』第14巻（經集部1）、No.475、538a02-07。
- (7) 『大般若波羅蜜多經』巻第五（唐・玄奘奉詔訳）『大正新脩大藏經』第5巻、No.220、271a23-24。

『虚鐸伝記国字解』と普化宗の形成

- (8) 『大乘本生心地観経』巻第一(唐・闍賓国三藏般若奉詔訳)『大正新脩大藏経』第3巻、No.159、296b10。
- (9) 山本守秀『虚鐸伝記国字解』、日本音楽社、1981年。(日本語訳は筆者)
- (10) 山本守秀『虚鐸伝記国字解』、日本音楽社、1981年。(日本語訳は筆者)
- (11) 山本守秀『虚鐸伝記国字解』、日本音楽社、1981年。(日本語訳は筆者)
- (12) 山本守秀『虚鐸伝記国字解』、日本音楽社、1981年。(日本語訳は筆者)
- (13) 山本守秀『虚鐸伝記国字解』、日本音楽社、1981年。(日本語訳は筆者)
- (14) 山本守秀『虚鐸伝記国字解』、日本音楽社、1981年。
- (15) 山本守秀『虚鐸伝記国字解』、日本音楽社、1981年。
- (16) 山本守秀『虚鐸伝記国字解』、日本音楽社、1981年。(日本語訳は筆者)
- (17) (宋)王存『元豊九域志』、中華書局、1984年；(宋)祝穆『方輿勝覧』、中華書局、2003年。
- (18) 山本守秀『虚鐸伝記国字解』、日本音楽社、1981年。
- (19) 『吾妻鏡』黒板勝美・国史大系編修会編『国史大系 第32巻 吾妻鏡 前編』新訂増補、東京：吉川弘文館、1964年。(日本語訳は筆者)
- (20) 山本守秀『虚鐸伝記国字解』、日本音楽社、1981年。
- (21) 唐・慧琳撰『一切経音義』100巻、『大正新脩大藏経』第54巻、No.2128。(日本語訳は筆者)
- (22) 漢・孔安国伝、唐・孔穎達等正義『尚書正義』廖名春・陳明整理、呂紹綱審定、北京大学出版社、2000年、巻七「胤征第四」。
- (23) 漢・鄭玄注、唐・賈公彦疏『周禮注疏』趙伯雄整理、王文錦審定、北京大学出版社、2000年、巻三「天官冢宰第一・小宰」。
- (24) 漢・鄭玄注、唐・賈公彦疏『周禮注疏』趙伯雄整理、王文錦審定、北京大学出版社、2000年、巻三「天官冢宰第一・小宰」。
- (25) 『文殊師利宝蔵陀羅尼経』、大正蔵20、No.1185B、805b20-21。
- (26) 『実相般若波羅蜜経』、大正蔵8、No.240、776a14-15。
- (27) 『不空絹索神変真言経』巻第一、大正蔵20、No.1092、227a13-14。
- (28) 山本守秀『虚鐸伝記国字解』、日本音楽社、1981年。
- (29) 衣川賢次『臨済録訳注』、大法輪閣、2023年。
- (30) 衣川賢次『臨済録訳注』、大法輪閣、2023年。
- (31) 山本守秀『虚鐸伝記国字解』、日本音楽社、1981年。
- (32) 山本守秀『虚鐸伝記国字解』、日本音楽社、1981年。
- (33) 滹沱河は河北省を流れる河川で、石家荘(正定周辺を含む)域の地理理解に関わる主要河川として説明される。『日本大百科全書(ニッポニカ)』項目「滹沱河」。

- (34) 洪邁『容齋隨筆』孔凡禮點校（北京：中華書局、2005年）「容齋四筆」卷十六「郡県用陰陽字」。（日本語訳は筆者）
- (35) 山本守秀『虚鐸傳記国字解』、日本音楽社、1981年。
- (36) 山本守秀『虚鐸傳記国字解』、日本音楽社、1981年。
- (37) 山本守秀（解註）・河本逸童（増補）『虚鐸伝記』（東京：楽文堂、大正14〔1925〕年）
- (38) 山本守秀（解註）・河本逸童（増補）『虚鐸伝記』（東京：楽文堂、大正14〔1925〕年）
- (39) 山本守秀（解註）・河本逸童（増補）『虚鐸伝記』（東京：楽文堂、大正14〔1925〕年）
- (40) 山本守秀（解註）・河本逸童（増補）『虚鐸伝記』（東京：楽文堂、大正14〔1925〕年）
- (41) 山本守秀（解註）・河本逸童（増補）『虚鐸伝記』（東京：楽文堂、大正14〔1925〕年）
- (42) 山本守秀（解註）・河本逸童（増補）『虚鐸伝記』（東京：楽文堂、大正14〔1925〕年）
- (43) 中野達哉「近世前期における江戸の牢人―『弘前藩江戸日記』・江戸町触の分析を中心に―」『駒沢史学』79、2012年、27-57頁。
末木文美土『日本仏教史―思想史としてのアプローチ』東京：新潮社〈新潮文庫〉、1996年、233-290頁。
- (44) 末木文美土『日本仏教史―思想史としてのアプローチ』東京：新潮社〈新潮文庫〉、1996年、233-290頁。
- (45) 仁木宏「宗教一揆」大津透ほか編『岩波講座 日本歴史 第9巻 中世4』、岩波書店、2015年、175-210頁。
- (46) 同前。伊藤真昭『京都の寺社と豊臣政権』、法藏館、2003年、166頁。
- (47) 小島信泰「日本近世の国家と仏教」『東洋哲学研究所紀要』31、2015年、49-80頁、72-74頁。
林晃弘「慶長期における徳川家康の寺院政策―学問料を中心に―」『史林』95巻5号、2012年、750-780頁。
- (48) 近藤瓶城「台徳院様御代 武家諸法度」『改定史籍集覧 第17冊（雑類）』、1903年。
- (49) 進士慶幹『近世武家社会と諸法度』、学陽書房、1989年。
- (50) 近藤瓶城「台徳院様御代 武家諸法度」『改定史籍集覧 第17冊（雑類）』、1903年。
- (51) 進士慶幹『近世武家社会と諸法度』、学陽書房、1989年。

- (52) 岡田富士雄『虚無僧の謎一吹禪の心』、秋田文化出版、2001年。
- (53) 筆者訳（底本：近藤瓶城編『改定史籍集覧』第17冊〈雑類〉、近藤出版部（近藤活版所）、明治36〔1903〕年、所収「台徳院様御代 武家諸法度」）。
- (54) 原田正俊「放下僧・暮露にみる中世禅宗と民衆」『ヒストリア』129号、大阪歴史学会編、1990年、25-54頁。なお、同論考は同『日本中世の禅宗と社会』、吉川弘文館、1998年、18-54頁に再録。
- (55) 保坂裕興「十七世紀における虚無僧の生成—ぼろぼろ・薦僧との異同と「乞う」行為のあり方—」塚田孝・吉田伸之・脇田修編『身分的周縁』（京都：部洛問題研究所出版部、1994年）161-216頁。
- (56) 国史大辞典編集委員会編『国史大辞典』第12巻（東京：吉川弘文館、1991年）「普化宗」108-109頁；総合仏教大辞典編集委員会編『総合仏教大辞典』下巻（京都：法蔵館、1987年）「普化宗」1210頁。
- (57) 長谷川佳澄「近江国における虚無僧取締り」菅原憲二編『記録史料に関する総合的研究Ⅶ 記録史料と日本近世社会Ⅵ』（千葉：千葉大学大学院人文社会科学部研究科、2012年3月28日）24-51頁。
- (58) James H. Sanford, “Shakuhachi Zen: The Fukeshū and Komusō,” *Monumenta Nipponica* 32, no.4 (1977): 411-440.
Max Deeg, ‘Shakuhachi-Zen’: From Historical Legitimation to the Spiritualisation of a Buddhist Denomination in the Edo Period,” *Japanese Religions* 32, nos.1-2 (2007): 7-38.
- (59) 神宮司庁古事類苑出版事務所編『古事類苑』第9巻（宗教部：仏教十五・普化宗）、吉川弘文館、1967年。
- (60) 群馬県立文書館所蔵「関縁家文書」請求番号 P7801・文書番号299「御觸書（本寺末寺住職選定方法、弟子身元確認等に付條々）」（延宝5年12月〈1677〉、差出：太田摂津守・板倉石見守・小出山城守、宛：虚無僧諸派本寺中・末寺中、竪1通、写）。(<https://archive.keiyou.jp/gpa/komonjo/catalog/p7801>)
- (61) 目黒絶海、小山豊、大野治、小出潔、森安秀濤、池端孤山、西口芳男『興國寺文書目録』、東京：虚無僧研究會、昭和五十七年、13頁。（西口芳男先生提供）
- (62) 高野山史編纂所（編）『高野山文書 第9巻 旧高野領内文書（一）』、京都：高野山文書刊行会、1936年、263頁。

参考文献

【史料・原典】

山本守秀『虚鐸傳記国字解』（日本音楽社、1981年）。

山本守秀（解註）・河本逸童（増補）『虚鐸伝記』（東京：楽文堂、大正14〔1925〕年）。

（宋）王存撰『元豊九域志』（北京：中華書局、1984年）。

（宋）祝穆著『方輿勝覧』（北京：中華書局、2003年）。

黑板勝美・国史大系編修会編『国史大系』第32巻『吾妻鏡 前編』新訂増補（東京：吉川弘文館、1964年）。

唐・慧琳撰『一切経音義』100巻（『大正新脩大藏經』第54巻、No.2128）。

唐・玄奘奉詔訳『大般若波羅蜜多經』巻第五『大正新脩大藏經』第5巻。

唐・闍賓国三藏般若奉詔訳『大乘本生心地観経』巻第一『大正新脩大藏經』第3巻。

『文殊師利宝蔵陀羅尼経』（T20, no.1185B, p.805b20-21）。

『実相般若波羅蜜経』（T08, no.240, p.776a14-15）。

『不空絹索神変真言経』巻第一（T20, no.1092, p.227a13-14）。

『詩経』王風〈采葛〉（『十三経注疏』所収、北京：中華書局、1980年〔影印本〕）。

近藤瓶城編「台徳院様御代 武家諸法度」（近藤瓶城編『改定史籍集覧』第17冊〈雑類〉、1903年、所収）。

高野山史編纂所編『高野山文書』第9巻「旧高野領内文書（一）」（京都：高野山文書刊行会、1936年）。

群馬県立文書館所蔵「関縁家文書」P7801-299「御觸書（本寺末寺住職選定方法、弟子身元確認等に付條々）」＊写、延宝5年12月、豎1通（差出：太田摂津守・板倉石見守・小出山城守／宛：虚無僧諸派本寺中・末寺中）。

神宮司庁古事類苑出版事務所編『古事類苑』第9巻（宗教部：仏教十五・普化宗）（東京：吉川弘文館、1967年）。

劉昫等撰『旧唐書』（北京：中華書局、1975年〔点校本〕）。

洪邁『容齋隨筆』孔凡禮點校（北京：中華書局、2005年）。

【研究文献】

花田伸久「虚無僧の天蓋（二）」『哲學年報』56（九州大学文学部、1997年3月）。

衣川賢次『臨濟録訳注』（大法輪閣、2023年）。

周振鶴・傅林祥・林涓・任玉雪ほか『中國行政區劃通史・唐代巻』（復旦大学出版社、2017年）。

末本文美士『日本仏教史—思想史としてのアプローチ』（新潮社〈新潮文庫〉、

『虚鐸伝記国字解』と普化宗の形成

1996年)。

進士慶幹『近世武家社会と諸法度』(学陽書房、1989年)。

岡田富士雄『虚無僧の謎—吹禅の心』(秋田文化出版、2001年)。

保坂裕興「十七世紀における虚無僧の生成—ぼろぼろ・薦僧との異同と「乞う」行為のあり方—」塚田孝・吉田伸之・脇田修編『身分的周縁』(京都:部落問題研究所出版部、1994年)。

長谷川佳澄「近江国における虚無僧取締り」菅原憲二編『記録史料に関する総合的研究Ⅶ 記録史料と日本近世社会Ⅵ』(千葉:千葉大学大学院人文社会科学部研究科、2012年)。

目黒絶海、小山豊、大野治、小出潔、森安秀濤、池端孤山、西口芳男『興國寺文書目録』東京:虚無僧研究會、昭和五十七年。

中野達哉「近世前期における江戸の牢人—『弘前藩江戸日記』・江戸町触の分析を中心に—」(『駒沢史学』79、2012年)。

仁木宏「宗教—揆」大津透ほか編『岩波講座 日本歴史 第9巻 中世4』(岩波書店、2015年)。

伊藤真昭『京都の寺社と豊臣政権』(法藏館、2003年)。

小島信泰「日本近世の国家と仏教」(『東洋哲学研究所紀要』31、2015年)。

林晃弘「慶長期における徳川家康の寺院政策—学問料を中心に—」(『史林』95巻5号、2012年)。

原田正俊「放下僧・暮露にみる中世禅宗と民衆」(『ヒストリア』129号、大阪歴史学会編、1990年)。

James H. Sanford, “Shakuhachi Zen: The Fukeshū and Komusō,” *Monumenta Nipponica* 32, no.4 (1977).

Max Deeg, “Komusō and ‘Shakuhachi-Zen’: From Historical Legitimation to the Spiritualisation of a Buddhist Denomination in the Edo Period,” *Japanese Religions* 32, nos.1-2 (2007).

漢・孔安国伝、唐・孔穎達等正義『尚書正義』廖名春・陳明整理、呂紹綱審定(北京大学出版社、2000年)。

漢・鄭玄注、唐・賈公彦疏『周禮注疏』趙伯雄整理、王文錦審定(北京大学出版社、2000年)。

【辞典・参考資料】

平凡社編『世界大百科事典』(東京:平凡社、1955~1959年)。

国史大辞典編集委員会編『国史大辞典』第12巻(東京:吉川弘文館、1991年)。

総合仏教大辞典編集委員会編『総合仏教大辞典』下巻(京都:法藏館、1987年)。